

2000, in: K. O. Apel, J. Barnes et al. **Un siècle de philosophie 1900-2000**, Folio Essais, Paris: Gallimard, 332-366.
= French translation of: 1993 "Post-Continental Philosophy: Nosological Notes", in **Stanford French Review**, Special number: *Philosophy and the Analytic-Continental Divide*, 17.2-3, ed. Pascal Engel, 133-150.

C'ETAIT QUOI LA PHILOSOPHIE DITE "CONTINENTALE" ?¹

KEVIN MULLIGAN (GENEVE)

- §1 Analyse
- §2 Histoire
- §3 Un Exemple: Musil

Née il y a quatre-vingts ans, la «philosophie continentale» arrive au terme de son parcours. Sa carrière extraordinaire s'est vue favorisée par l'absence presque totale d'intérêt, de la part des philosophes analytiques ou des autres philosophes «exacts», pour ce que le philosophe australien David Stove appelle «la nosologie de la philosophie»², l'exploration des multiples formes qu'a prises la mauvaise philosophie. Stove indique qu'une telle entreprise implique qu'on fasse de l'histoire. Tout au moins dans un premier temps, la nosologie de la philosophie continentale est inséparable de l'histoire de cette lignée de la philosophie du vingtième siècle, histoire qui clarifierait les rapports historiques et philosophiques entre cette philosophie et la philosophie exacte. Rorty a parfaitement raison de mettre en lumière l'absence d'une telle perspective historique :

La philosophie analytique s'est pratiquement coupée de tout contact avec la philosophie non-analytique et elle vit dans son propre monde. L'approche scientifique de la philosophie qui était commune à Carnap et à Husserl subsiste, présupposant tacitement l'œuvre des philosophes analytiques. Même si aujourd'hui la philosophie analytique se décrit comme post-positiviste, persiste l'idée que la philosophie «analyse» ou «décrit» des «structures» formelles anhistoriques – idée partagée par Husserl, Russell, Carnap et Ryle. Toutefois, il n'y a guère d'arguments métaphilosophiques explicites qui soutiennent ou développent cette thèse. Les philosophes analytiques ne tiennent guère à définir ou à défendre les

¹Cet essai complète mes articles : «Genauigkeit und Geschwätz — Glossen zu einem paradigmatischen Gegensatz in der Philosophie» (paru dans *Paradigmen der Moderne*, sous la direction de H. Bachmaier, Amsterdam, Benjamins, 1990, pp. 209-236) et «Introduction : On the History of Continental Philosophy» paru dans *Continental Philosophy Analysed : Topoi*, 10/2 (sous la direction de Kevin Mulligan) 1991, pp. 115-120 ; et il résume une série de conférences, «Superficialités et autres trous : Philosophie analytique contre philosophie continentale» (the Agnes Cumings Lectures), prononcées à l'University College de Dublin, en mai 1992. Je remercie Dermot Moran, Richard Kearney et d'autres à Dublin pour leurs remarques. Merci aussi à Jack Smart pour m'avoir indiqué la ligne australienne correcte sur la nosologie, et merci à Paul Mullen. Sur le sujet de cet essai, cf. les articles rassemblés dans le numéro de revue déjà mentionné (avec des articles par Harrison, Engel, Puntel, Smith, Wollheim, Vickers, Garver).

²D. Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*, Blackwell, 1991, p. 188. Stove souligne que «pour l'heure nous n'avons encore que les premières lueurs ... d'une nosologie de la pensée humaine» (p. 187), mêmes'il est très simple d'identifier des exemples de la pathologie de la pensée humaine. Il s'attache aussi à montrer comment de tels exemples peuvent se trouver même dans les écrits de très bons philosophes.

présupposés de leur travail. De fait, la césure actuelle entre philosophie «analytique» et «non-analytique» coïncide assez bien avec la division entre philosophes qui ne se soucient guère de réflexions historico-métaphilosophiques sur leur activité et philosophes qui s'en soucient...³

Dans cet essai, je voudrais mettre en évidence quelques-uns des liens qui rattachent nosologie et histoire et qui nous permettront de comprendre comment la Philosophie continentale en est venue à occuper sa position actuelle, et ce que l'avenir peut bien nous réserver.

§ 1. Analyse.

Quand je parle de «philosophie continentale» (en abrégé, PC), j'entends le type de philosophie produit par des (ou dans le sillage de) philosophes comme Husserl, Heidegger et Adorno, Habermas et Apel, Sartre et Lévinas, Foucault, Lacan, Althusser, Lyotard, Deleuze et Derrida, Severino et Vattimo. Obligement à une telle caractérisation en termes de noms propres, on peut aussi caractériser la PC en termes de mouvements et de tendances tels que «la Théorie critique», le «Déconstructionnisme», le «Structuralisme», le «Néo-Structuralisme», la «Philosophie faible» (*filosofia debole*), de nombreuses variétés de pensée féministe et marxiste, et la «Théorie» *tout court*, grosse comme la grenouille de la fable, fort répandue et fièrement dépourvue de qualificatif.

A de nombreux égards la PC est une création anglo-américaine. Elle ne s'identifie nullement avec la philosophie telle qu'elle est pratiquée sur le Continent européen, avec la philosophie européenne analytique ou non-analytique. Et le terme n'est guère employé ni compris sur ce même continent. Mais il est vrai que, puisqu'une proportion énorme de philosophes sur le continent sont en fait des historiens de la philosophie, les personnages cités devraient figurer de manière éminente dans n'importe quelle description de la philosophie pratiquée sur le continent.

Les oppositions entre la façon dont on a pratiqué la PC et la façon dont on pratique la Philosophie analytique sont bien connues. La philosophie analytique est avant tout la culture de la dispute, de l'objection, de la distinction, de la description, des exemples et des contre-exemples, et même de la construction théorique. Quelles que soient les opinions réelles d'un philosophe analytique sur la philosophie et la science, sa pratique illustre presque invariablement une attitude sévèrement théorique.

De l'autre côté, la PC est de l'ordre du mélodrame. Ce mélodrame commence avec les oppositions stridentes entre *Kultur* organique et *Zivilisation* morte, dans l'Allemagne des années vingt. Heidegger accuse toute la tradition occidentale d'avoir été incapable de voir que la signification de l'Être implique davantage qu'une simple présence. La version que Derrida propose de ce mélodrame est légèrement plus précise : l'élément de l'idéologie de la présence qu'il dénonce particulièrement, avec une grande éloquence, est le privilège accordé à la parole, et la «répression» de l'écriture. L'ethnocentrisme et le logocentrisme «contrôlent» le concept de l'écriture ; l'écriture est perçue comme une «contamination» ; elle est «subversive», «crainte». Et de manière générale, le philosophe qui perce à jour l'une ou l'autre de ces grandes illusions a surtout besoin d'un grand courage.

³Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, (Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge UP, 1991, II, 21. Traduction fr. J.P. Cometti, PUF, 1995). Mais cf. J. Skorupski, «The Legacy of Modernism», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXI, Londres, 1991, 1-20.

La PC contient peu d'exemples d'une thèse poursuivie, d'un progrès dans la compréhension d'une position. Il est très rare de trouver une affirmation qui a été modifiée au terme de sa discussion par un certain nombre de philosophes. Des positions sont élaborées puis passées par-dessus bord. Cette absence d'une dialectique suivie dans la PC peut apporter de l'eau au moulin de ceux pour qui il s'agit d'une entité fallacieuse, peut-être un pur produit du marché du travail universitaire en Amérique du Nord. Mais ce serait sous-estimer l'importance des désaccords et des oppositions véritables internes à la PC – que l'on songe à Sartre face à Lévi-Strauss, à Gadamer face à Habermas, ou à Deleuze et Guattari face à Lacan. Toutes les formes de désaccord sont présentes. Mais il y a très peu de controverses précises. Cela provient entre autres d'une autre caractéristique de la PC.

La PC contient peu d'exemples et encore moins d'arguments. Les positions sont insuffisamment décrites et insuffisamment argumentées, autrement dit, sous-déterminées. De manière répétée, l'on s'aperçoit que la signification de termes-clés demeure vague parce qu'ils n'ont pas été introduits au moyen d'exemples d'ordre inférieur. *A fortiori*, la notion de contre-exemple demeure inconnue. Une critique détaillée y passe souvent pour tout à fait hors de propos. Ce trait de la PC va de pair avec un autre.

La PC est déglacée de tout problème. Des positions systématiquement sous-déterminées ne peuvent jamais atteindre la netteté qui résulte de la poursuite d'un problème particulier au long des tours et des détours des différents arguments avancés pour et contre différentes solutions. Ce type de sous-détermination est parfaitement compatible avec un autre trait de la PC qui donne à ses textes et à ses positions leur détermination actuelle.

On pratique la PC en faisant de l'Histoire de la Philosophie. De manière typique, un Philosophe continental élabore ses opinions sous la forme d'un commentaire, d'une critique ou d'une application des opinions d'un ou plusieurs grands philosophes de la tradition.⁴

La PC est syncrétique. C'est ainsi qu'un certain nombre d'idées tirées de la sémiologie et du structuralisme avec diverses positions philosophiques. Lacan est parvenu à conjuguer les idées structuralistes avec l'anthropologie de Hegel et avec Freud. Habermas et Apel combinent certains gestes traditionnels de la philosophie transcendantale avec des morceaux de la philosophie analytique, notamment des idées de la partie de la philosophie du langage qui s'occupe de la pragmatique. «*Quelle salade !*», telle pourrait bien être la réaction à *L'Être et le Néant*, faisait remarquer justement Sartre.

En un sens, le terme «syncrétisme» est péjoratif. Mais, bien sûr, le fait qu'un philosophe combine deux idées ou davantage, aussi diverses que soient leurs provenances, n'est jamais en soi une mauvaise chose. L'origine d'une bonne idée n'a aucune importance. La philosophie syncrétique n'est de la mauvaise philosophie que lorsqu'elle se combine avec la maladie que j'ai appelée sous-détermination : plus particulièrement, c'est seulement quand les liens entre philosophèmes issus de traditions très différentes ou de sources hétérogènes, – par exemple, Freud et la topologie – ne sont pas clairement précisés que nous arrivons à une variété très PC : la libre association des idées.

Presque invariablement, la PC a des allures politiquement progressistes. Elle donne souvent dans le mélodrame politique. C'est clairement le cas des philosophies qui, dans

⁴Pour l'arrière-plan de la question, cf. B. Smith, «Textual Deference», in *American Philosophical Quarterly*, 28, 1991, pp. 1-24.

la PC, sont plus directement politiques, comme l'anarchisme de Deleuze et celui de Lyotard, le marxisme d'Althusser ou les liens entre la philosophie herméneutique et l'émancipation dans la philosophie d'Habermas. Ce qui est plus surprenant, c'est le sérieux avec lequel les féministes ont pris ce qu'elles croient être le potentiel politique, progressiste ou non, de Lacan, et la manière dont on a pensé que la déconstruction pouvait permettre de mettre en évidence la nature réactionnaire de tel ou tel canon. Mais une philosophie politique argumentée, rationaliste et de gauche demeure, hélas, une rareté.

Un exemple devrait suffire à illustrer ce que j'avance ici. Considérons l'histoire du concept de structure dans la PC française. Je me réfère à son utilisation par des structuralistes patentés tels que Lévi-Strauss dans ses moments philosophiques, au rôle de ce concept dans les critiques du structuralisme dues par exemple à Sartre, ainsi qu'à son rôle dans le système de Lacan et dans les alternatives au structuralisme bien différentes regroupées sous l'appellation de post-structuralisme, et par exemple à l'utilisation qu'en fait Derrida. Dans presque tous les cas cités, il apparaît que non seulement les philosophes en question ne savaient pas ce qu'est une structure, mais, ce qui est presque aussi important, ils ne semblaient pas vraiment se soucier de le découvrir. On trouve tout au plus les simples renvois obligatoires et superficiels aux applications dues à Jakobson et à Lévi-Strauss des structures mathématiques. Or le concept de structure linguistique ou non-linguistique suggère toutes sortes de questions philosophiques : quelle sorte de rapport existe entre les membres d'un paradigme et le ou les cadres de phrase qui le produisent ? Est-ce un rapport interne ? Si oui, de quelle nature ? Quelles sont les différences entre les termes des structures linguistiques et les termes des structures non-linguistiques ? Dans le cas d'une structure linguistique, quel est le rapport entre les propriétés que possède un terme comme terme d'une structure, et les propriétés sémantiques qu'il possède comme partie d'une phrase ? Si l'on dit que les structures structurent nos paroles et nos actes, quel est le rapport entre une explication structurale et une explication causale ? Comment les structures pré-déterminent-elles, si vraiment elles le font, les distinctions que nous faisons, étant donné que des distinctions non lexicalement marquées dans une langue donnée peuvent être faites dans la même langue au niveau des phrases ? Et ainsi de suite.

Toutes ces questions et d'autres qui leur sont apparentées ont un point commun. Elles sont rarement débattues dans les secteurs de la PC que hante le concept de structure⁵ ; tout ce que nous trouvons, c'est un trou béant.

Pour triviales et indiscutables que soient jusqu'ici les caractérisations de la pratique de la PC, elles sont dictées par ce que Rorty appelle une approche «scientiste» de la philosophie, ou plus exactement, par un certain point de vue sur la philosophie prise comme entreprise théorique. Mais est-ce le point de vue adopté par la PC ? Avant de considérer cette question, il sera utile de se remémorer un certain nombre d'options *philosophiques* aussi courantes dans le cadre de la PC que les traits méthodologiques que j'ai indiqués.

La PC prend unanimement au sérieux une version très forte de l'absence d'unité des sciences. Elle est anti-réaliste. Le plus souvent, elle prend au sérieux les versions

⁵Dans son article «Comment reconnaître un structuraliste ?» (in *Histoire de la philosophie* dirigée par François Châtelet), où se trouve l'explication la plus claire et la plus explicite du structuralisme que j'aie rencontrée, Deleuze relève un certain nombre de ressemblances structurales entre différentes utilisations de «structure». Mais quand il essaie d'analyser le concept, il introduit certains de ses termes-clés en donnant des exemples littéraires. Il se contente aussi de nous dire que le structuralisme nécessite l'existence d'entités virtuelles.

kantienne ou husserlienne de la philosophie transcendantale. Plus important encore, elle s'attache à une gamme particulière de questions philosophiques. Pour une bonne part, ce qui a été considéré comme *vital* dans la PC relevait d'une philosophie de la vie, de l'anthropologie philosophique et d'une philosophie, ou en fait d'une conception, de l'histoire et de la politique. Bien sûr ces étiquettes seraient dans certains cas violemment rejetées. Mais c'est sans grande importance à la lumière du fait suivant : il est tout à fait clair que les courants auxquels je pense dans la pensée récente ont pour ancêtres des approches qui, il y a peu, portaient encore avec bonheur des étiquettes comme *Lebensphilosophie*. Ce qui passe pour avoir une importance vitale, c'est en fait tout un continuum de questions. A un extrême, il y a des questions auxquelles sont censées répondre des remarques édifiantes sur notre situation historique, dans le cadre du capitalisme, dans des sociétés technologiques avancées, en tant que membres de minorités, etc... Plus loin sur le continuum, il y a des réflexions qui peuvent passer pour appartenir à la philosophie de l'histoire et de la politique. Beaucoup plus loin, il y a des questions autrefois décrites comme appartenant à l'anthropologie philosophique. Cette étiquette, et des questions telles que : «Qu'est-ce que la vie ? (De quoi parle-t-elle ?)», «Qu'est-ce que l'homme ?» font seulement monter un sourire aux lèvres du post-moderne sophistiqué, mais c'est seulement parce qu'il les confond avec un ensemble de réponses qu'il rejette. La question «Qu'est-ce que la vie ?» est bien sûr étroitement liée à l'une des questions les plus importantes de la philosophie : «Comment devrions-nous vivre ?», quoique de nombreux philosophes continentaux essayent d'éviter un vocabulaire explicitement évaluatif.

Ce continuum de questions peut se reformuler en termes d'Histoire si l'on utilise tous les sens de ce mot : En quoi consiste l'histoire d'un individu, sa vie ? Quel rapport a-t-elle avec son terme, la mort de l'individu ? Quel rapport a-t-elle avec la situation historique de l'individu ? Quel rapport cette situation a-t-elle avec son histoire ? Quel est le rapport de cette histoire avec la philosophie de l'histoire ? etc. Dans ce qui va suivre, je me référerai à l'extrémité historique et à l'extrémité anthropologique de ce continuum.

La théorie heideggérienne du rapport du *Dasein* à ses possibilités, et en particulier à la mort, fournit des réponses aux questions situées à une extrémité du continuum. L'intérêt de Heidegger pour la catégorie de la vie comme totalité (cf. *Sein und Zeit*, §10) est due en partie à l'un des grands-pères de la PC, Dilthey, dont l'utilisation de «la vie comme totalité» avait fait l'objet des critiques de Brentano dès 1884. Et en 1948, Heidegger devait écrire dans une lettre qu'il avait attendu du National-Socialisme en 1933 «un renouveau spirituel de la vie dans son intégralité». ⁶ Ses descriptions éloquentes des différences entre possibilités authentiques et inauthentiques du *Dasein*, entre les silences féconds du proto-nazi résolu et le bavardage pourraient passer pour des réponses à la question : «Comment devrions-nous vivre ?», s'il n'avait pas soigneusement évité tout langage explicite d'évaluation parce que contaminé par la métaphysique. Les positions qu'il devait prendre ensuite sur la société technologique et sur la pensée (l'absence de pensée) dans la science relèvent davantage de l'autre extrémité du continuum.

Le développement par Derrida de la version heideggérienne de la vie et de la mort l'amène à une théorie de l'usage du signe selon laquelle se servir d'un signe, c'est se tenir dans une relation très intime avec sa propre mort. Et les philosophies du signe qui

⁶Sur Brentano et Dilthey, cf. mon article de 1991 déjà cité, p. 119. On trouve la traduction anglaise partielle de la lettre (non publiée) de Heidegger (adressée à Marcuse) dans *The Heidegger Controversy. A Critical Reader.*, édité par R. Wolin (New-York, Columbia U. P., 1991), p. 162.

ne parviennent pas à prendre cela au sérieux sont toutes, sans exception, coupables d'une répression de ce fait. Si les déconstructions par Derrida de modes très courants de lecture et de la mythologie qui est perçue comme les sous-tendant, de significations présentes pour un Sujet presque totalement imaginaire, ont acquis une importance existentielle ce n'est pas seulement parce qu'on a tenu, fort justement, la lecture et l'expérience esthétique pour des questions d'une importance suprême, ou à cause des conséquences que la Théorie est censée avoir pour les débats «politiques» autour des programmes d'études. Mais c'est plutôt parce que l'on a perçu sa notion exagérée de «lecture» comme tout à la fois «intervention» révolutionnaire dans les humanités, et «articulation» de modes «post-modernes» de ce que l'on appelait auparavant la vie. Lu littéralement, retravaillé, complètement transformé ou mêlé avec tout ce qui peut vous passer par la tête, Freud a fourni le point de départ d'un grand nombre d'anthropologies continentales. Ainsi la synthèse lacanienne de Freud, de Hegel et du structuralisme a souvent été perçue comme contenant des vérités profondes sur la nature du désir en général, et sur la façon dont les femmes vivent ou ont vécu, en particulier dont elles devraient ou ne devraient pas vivre.

Très différente du type d'anthropologie spéculative proposée par Heidegger et par Lacan est celle de Deleuze et Guattari qui brossent un tableau fascinant de la vie comme à l'origine fuite schizophrénique, et qui combinent cette thèse anthropologique avec une philosophie de ce que l'on appelait l'histoire, dans laquelle notre nature schizophrène – qui, évidemment, n'est pas vraiment une nature, ni rien non plus d'aussi simplement et vulgairement psychologisant que la vie d'un vrai schizophrène – arrive à maturité dans le capitalisme libéral. L'anthropologie de Deleuze est en grande partie déterminée par une opposition aux anthropologies freudiennes, négligeant la schizophrénie, et aux anthropologies hégéliennes, avec ou – comme chez Lacan – sans synthèses.

Que l'on se soit concentré sur ce continuum de questions est de nature à nous faire percevoir une véritable différence entre les types de questions qui ont été au centre des philosophies exactes et inexactes de ce siècle, et à offrir une réponse à une énigme sociologique.

Les sphères d'intérêt de la philosophie analytique ont commencé à s'élargir à la fin des années cinquante, et il y a peu de questions philosophiques qui aient à présent échappé à sa considération. Il y a peut-être aujourd'hui plus de travail fait en métaphysique sous la bannière de la métaphysique analytique que sous celle d'aucune autre tradition. Il y a du marxisme analytique, de la phénoménologie analytique et Freud lui-même a été analysé. Mais le type de question qui figure au nombre des préoccupations des philosophes continentaux n'est pas encore devenu, à ma connaissance, l'objet de l'appétit en augmentation constante des philosophes analytiques. Ni la philosophie politique ni l'éthique, dans leurs moments les plus complexes, ni les différents tourments historiques annoncés ou effectués n'ont produit quoi que ce soit qui ressemble au cocktail continental de philosophie de l'histoire et d'(anti-) anthropologie. Une des raisons en est peut-être qu'absolument indissociable de ce cocktail est la tendance à glisser imperceptiblement au commentaire à contenu politique et aux «interventions» dans les médias – autant de phénomènes qui sont presque entièrement absents de la scène analytique – ou bien à tomber dans divers genres littéraires ou dans l'essai. Le philosophe analytique en tant que *Zeitkritiker*, ou «critique de la vie», est resté depuis Russell une espèce pratiquement non-existante. Dans les cas où la philosophie analytique a mordu sur la vie publique, comme par exemple dans des discussions d'éthique appliquée, les «interventions» – par opposition avec leurs homologues

continentaux – ne se fondent pas sur des philosophies substantielles de ce que l'on appelait l'histoire. Autre raison : l'on n'a pas franchi le pas qui mène de la philosophie de l'esprit à la perspective sur la «vie comme totalité», puis à la vie dans telles ou telles circonstances déterminées, sauf, ici et là, des philosophes comme par exemple A. MacIntyre ou C. Taylor.

J'ai dit que percevoir que la PC traite de questions *vitales* offrait une réponse à une énigme. L'énigme est la suivante. Dans le monde anglophone, les humanités ont été envahies par la PC à la fin des années soixante et dans les années soixante-dix ; les départements de Littérature et de Sociologie commencèrent à prendre très au sérieux les théories françaises du langage et les critiques de divers mythes sur le langage. Or le trait curieux de cette invasion est qu'elle a eu lieu surtout dans un pays, les Etats-Unis, où un certain nombre de philosophes éminents avaient non seulement élevé la philosophie du langage à un niveau jusqu'alors inconnu de sophistication, mais où l'on avait longuement débattu de puissants plaidoyers en faveur de versions extrêmes du naturalisme. Dans le contexte de ces naturalismes, il y avait peu de place pour le sujet, quel qu'il soit, ou la Subjectivité, qu'elle fût empirique, cartésienne, transcendantale ou autre, et encore moins pour les Significations et a fortiori pour des Significations présentes à un sujet. Néanmoins, beaucoup de ceux qui se souciaient de comprendre les fondements de leur approche des humanités et de l'étude de la littérature semblent avoir eu l'impression que seules feraient l'affaire les versions françaises de la matérialité du signe et de la mort du sujet, et non les versions autochtones. Comment expliquer l'intensité des échanges entre les descendants de Thaumaste et de Panurge⁷, sinon en termes de la conviction où ils étaient de l'importance vitale d'un spectacle où rien ne s'est réellement dit ?

§ 2. Histoire.

Les gallimafrées et les galimatias gaulois auxquels on a fait allusion au § 1 sont des symptômes d'une maladie si l'on envisage la philosophie comme entreprise théorique. Mais, je l'ai suggéré, il se pourrait bien qu'il y ait sur la question un autre point de vue possible. Avant de passer à cette question, il sera utile, comme le suggèrent Stove et Rorty, de considérer sérieusement l'histoire de la philosophie récente.

D'où vient la PC ?

Pour une bonne mesure, elle est le produit de la philosophie allemande du dix-neuvième siècle et/ou de la Phénoménologie transcendantale. «Et/ou» parce qu'une partie importante de la PC est restée relativement indépendante de la Phénoménologie transcendantale, alors qu'une autre large partie était marquée par une des diverses combinaisons de l'Idéalisme allemand avec la Phénoménologie transcendantale. C'est ainsi qu'Adorno et Habermas empruntent à l'Idéalisme allemand et à Marx, Foucault à Nietzsche, etc. Mais derrière Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty et Derrida, – pour ne pas mentionner les signes de vie dans la phénoménologie théologique dans la PC (Lévinas) et dans la philosophie européenne, *Le tournant théologique dans la phénoménologie* récemment décrit par D. Janicaud – nous trouvons Husserl. Mais pas Husserl tout seul. Plutôt, le mélange capiteux de Phénoménologie transcendantale et d'aspects de l'Idéalisme allemand que Dilthey était parvenu à ranimer et à rendre respectable.

⁷Cf. Rabelais, *Pantagruel*, ch. XIII de l'édition originale (chapitres XVIII-XX des éditions suivantes).

La généalogie de la philosophie analytique est bien connue, tout comme son indépendance totale vis-à-vis des traditions qui culminent dans les philosophies contemporaines prenant au sérieux Hegel, Husserl et Heidegger. Tout au plus a-t-on pu soupçonner la présence de traces d'une influence kantienne sur Frege et sur Carnap par exemple.

Mais si, à la suite de Rorty, nous voulons traiter l'Histoire sérieusement, je suggère alors qu'il faut adjoindre une troisième généalogie à ce couple déjà familier. Au tronc *allemand* avec ses avatars parisiens, et au tronc *britannique* qui, à partir du plus grand philosophe allemand postérieur à Leibniz, a rapidement produit la philosophie analytique australienne, britannique, américaine et continentale contemporaine, nous devrions ajouter un tronc *autrichien*. Cette équipe Alpha, à la différence des équipes Bêta et Gamma, plus connues, ne bénéficie que d'une mention effacée dans les récits qui ont cours du développement de la philosophie jusqu'à sa forme actuelle. Mais c'est bien sûr tout ce qu'il y avait à attendre des histoires PC de la philosophie – et d'ailleurs aussi de nombreuses histoires européennes de la philosophie, ainsi que des philosophes analytiques qui, à bon droit, ne s'intéressent pas à l'histoire.⁸ Il existe une tradition ininterrompue de l'Autriche et de l'Allemagne méridionale qui commence avec Bolzano, se poursuit avec Brentano et ses élèves, Meinong, Husserl, Ehrenfels, Marty et Twardowski et survit dans les années trente avec leurs élèves et, par exemple, l'œuvre des philosophes de la *Gestalt*-psychologie. Entre les nombreux autres penseurs autrichiens qui, comme ceux de la lignée Bolzano-Brentano, illustrent toutes les vertus philosophiques si notoirement absentes des traditions aboutissant à la PC, citons Mach, Boltzmann, Menger, Fleck, Polanyi et Hayek.⁹

Les relations entre la pensée autrichienne et la philosophie analytique sont nombreuses – depuis les liens précoces entre l'Autriche et Cambridge¹⁰, Wittgenstein, et la création par le seul Twardowski de la philosophie analytique en Pologne¹¹ jusqu'à la collaboration à Vienne entre deux Allemands, Schlick et Carnap, et l'Autrichien Neurath.

Plus important pour notre propos actuel est le fait que la philosophie autrichienne entretient avec la philosophie analytique le même rapport que la philosophie allemande avec la PC récente. Mais tandis que les rapports entre philosophie analytique et PC ont été caractérisés par un silence presque complet, la philosophie autrichienne a fait preuve d'un intérêt conséquent et énergique pour la nosologie de la philosophie. Les remarquables traités *Anti-Kant* de Bolzano et de Brentano ont été poursuivis par bon nombre de leurs héritiers doués. De fait, un genre polémique vigoureux contre des philosophies tenues pour inexactes dans leur principe, contre le *Geschwätz*, est devenu typiquement autrichien et s'est prolongé par la publication d'ouvrages anti-Dilthey, anti-Heidegger, anti-Spengler et anti-Freud dans les années vingt-trente.

Un autre contraste frappant entre la philosophie analytique et son prototype autrichien est le fait que, lorsque Brentano prêchait à ses élèves de Vienne la philosophie scientifique, l'évangile de l'exactitude et de l'unité de la science, et ce quelque trente ans avant les débuts du Cercle de Vienne, il prenait bien soin de leur transmettre une

⁸Cf. toutefois M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

⁹Cf. R. Bauer, *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*, Heidelberg, 1966 ; J. C. Nyiri (sous la direction de), *From Bolzano to Wittgenstein. The Tradition of Austrian Philosophy*, Vienne, Hölder, 1986 ; et P. M. Simons, *Logic and Philosophy in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Kluwer, 1992.

¹⁰Cf. l'article de P. M. Simons, «The Anglo-Austrian Analytic Axis» dans le recueil de Nyiri déjà cité, pp. 98-107.

¹¹Cf. J. Wolenski, *Logic and Philosophy in the Lwow-Warsaw School*, Dordrecht, Reidel, 1988.

philosophie de l'histoire de la philosophie très détaillée, avec au centre une nosologie de la discipline.¹² La classification par Brentano des maladies auxquelles est sujette la philosophie a le mérite de se référer *uniquement* à la *manière* dont se pratique la mauvaise philosophie et au rôle que joue le primat de l'attitude pratique dans la production de la mauvaise philosophie, et non à des positions philosophiques substantielles. Ses descriptions de ce qu'il appelait – dans la Vienne de 1895 – la «décadence» philosophique s'avèrent avoir recours exactement aux mêmes caractérisations que celles qui ont été données ci-dessus pour la PC. De fait, Plotin, Nicolas de Cuzes, Fichte et Hegel s'avèrent être des philosophes proto-PC. Dans ses *Carnets de la drôle de guerre* (Paris, Gallimard, 1983, p. 227 et ssq.), Sartre (par inadvertance ?) confirme à la fois la nosologie de Brentano et son applicabilité : tout comme les Athéniens se sont détournés de la science aristotélicienne, après la mort d'Alexandre, en faveur des doctrines stoïciennes et épiciuriennes, «qui leur ont appris à vivre», de même Sartre lui aussi s'est tourné vers Heidegger en 1938 pour à peu près la même raison.

Dans sa monographie, «Le Développement du Cercle de Vienne», qui fournit l'un des très rares contre-exemples à la thèse de Rorty sur le manque de réflexion historique de la part des philosophes analytiques, Neurath suggérait que si les Autrichiens se souciaient aussi intensément de philosophie scientifique et de philosophie de la science, c'était entre autres raisons parce que ce qu'il appelait «l'entr'acte kantien» avait été épargné à l'Autriche. (Il vaut peut-être la peine de remarquer que ce merveilleux morceau d'histoire a été produit pendant l'un des quelques rares moments mélodramatiques de la philosophie analytique.)

Mais, nous le savons, les traits anti-transcendants, anti-égologiques, réalistes, souvent naturalistes et même, vers la fin, physicalistes des philosophies austro-allemandes ne laissèrent pas de marque sur la philosophie du continent. De fait, il est révélateur de méditer sur les questions philosophiques discutées par Husserl, ses élèves et d'autres héritiers de Brentano avant la première Guerre Mondiale : la nature de la référence singulière non-descriptive effectuée par les noms propres et les démonstratifs, les conséquences pour les théories mentaliste et platonicienne de la signification des rêveries sur l'existence d'une Terre jumelle de la nôtre, la structure des actes de parole (par exemple, les promesses), le rapport entre le psychologisme et la théorie des concepts formels, la nature du contenu perceptuel, le rôle des suppositions ou de l'illusion en logique et en esthétique, les rapports internes entre la perception et l'action, le cognitivisme *versus* le non-cognitivisme et les concepts déontologiques minces *versus* les concepts axiologiques épais en éthique, la nature de la composante normative dans la rationalité, etc. Nous savons où ces sujets ont reçu le traitement complet, lumineux, qu'ils méritaient, et qui compte au nombre des acquis les plus durables de la philosophie du vingtième siècle. Ce n'est pas dans la PC.

On aura remarqué que Husserl figure aussi bien dans la généalogie autrichienne que dans la généalogie allemande. Le Husserl de la *Philosophie de l'arithmétique* (1891), des *Recherches logiques* (1900-1901) et de l'essentiel de *Chose et espace. Leçons de 1907*. était autrichien, non-transcendantal, anti-égologique et réaliste. Mais le philosophe allemand des *Idées* (1913) était un idéaliste égologique, déjà bien engagé sur la voie qui devait le mener au transcendantalisme. De façon plus importante, les arguments et les descriptions présents dans ses premières œuvres cédèrent la place à

¹²F. Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, Leipzig, Meiner, 1929. Cf. mon exposé «Sur l'Histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie : de Bolzano et Brentano à Bennett et Barnes» (1997) dans *Philosophie analytique et histoire de la Philosophie*, Paris: Vrin, 61-103.

une manière de faire de la philosophie de plus en plus programmatique et spéculative, et la vision de la philosophie de plus en plus globale de Husserl en arriva à ressembler à certains des programmes de l'Idéalisme allemand. Et c'est ainsi que Heidegger, l'élève de Husserl, fut en mesure de réaliser une réorientation tout à fait remarquable de la phénoménologie en 1927, même si presque tous les anciens élèves, et les plus doués, de Husserl sont restés réalistes et, à la vérité, partisans de l'évangile de l'exactitude. C'est une réorientation qui, au milieu de tant d'autres, passe souvent inaperçue : Heidegger a pris Hegel au sérieux (*Sein und Zeit*, §82). Plus généralement, Heidegger a fusionné les préoccupations d'anthropologies philosophiques récentes et plus anciennes avec la phénoménologie transcendantale idéaliste de Husserl, en la vidant largement de son sens par rapport à ce qu'elle avait été chez Husserl, et en déterminant ainsi les préoccupations de nombreux philosophes PC. Ces deux réalisations syncrétiques devaient être les premières de tant d'autres dans la PC.

Certes, de nombreux philosophes PC devaient continuer à emprunter à la phénoménologie mais il est frappant de constater qu'ils font rarement progresser le débat par rapport au stade qu'il avait atteint au début de la phénoménologie, même quand leur principal souci n'est pas de rejeter ce qu'ils estiment être les présupposés de leurs prédécesseurs. C'est le cas, je le suggère, de Heidegger parlant de la vérité ; des quatre monographies de Sartre sur la psychologie descriptive ; du rapport entre les livres de Merleau-Ponty sur le comportement et la perception, d'une part, et la psychologie descriptive de Husserl et des Gestaltistes dont il s'est inspiré, d'autre part ; et de l'usage chez Derrida de la notion de «loi structurale». Néanmoins, plus un philosophe PC emprunte à la phénoménologie, plus il s'en rapproche et, de fait, plus il remonte aux sources de la phénoménologie, et plus il est intéressant à lire.

Il peut paraître hors de propos de critiquer Heidegger et la PC française en les accusant de ne pas se conformer aux normes de la philosophie conçue comme entreprise théorique, quelque modeste ou grandiose qu'en soit la caractérisation. Si ces critiques sont justifiées, elles expliquent du moins pourquoi le soupçon fugace qu'il y avait là quelque chose d'intéressant du point de vue théorique s'est à présent dissipé. Pareillement, mes brèves remarques historiques pourraient alors aider à expliquer comment ce soupçon a pu se former.

Mais nous devrions traiter sérieusement le point de vue selon lequel Heidegger et Derrida (mais pas Habermas, par exemple) se trouvent en dehors de l'attitude et du jeu de langage théoriques. Une bonne part de ce qu'ils disent (ou semblent dire) va dans ce sens. Puisque c'est tout juste s'il s'est trouvé un seul philosophe français pour essayer de dire ce qu'est une structure, c'est une hypothèse au moins raisonnable de penser que les philosophes qui se sont gargarisés de ce terme – pour le condamner, en faire la promotion, ou le subvertir – ne s'intéressaient pas à la question, que leurs réflexions sur l'humanisme, le discours, le pouvoir, l'histoire, etc. ne nécessitaient pas la moindre réponse à ce genre de questions. «Subvertir» un discours, démasquer un nouvel exemple de l'idéologie de la Présence, l'«accueil», la «répétition» de telle ou telle question philosophique, et même la «création de concepts» ne sauraient s'identifier aux activités d'analyse, de dissection, d'argumentation de p, ou d'objection à p. C'est précisément d'une telle perspective que Rorty s'est fait le héros¹³. Que ses arguments réussissent ou non à convaincre les épigones survivants de la PC que cette dernière ne doit pas être prise au sérieux en tant qu'entreprise théorique, son idée qu'il y a continuité entre les philosophies non-analytiques et la littérature, ou la politique, ou

¹³Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others* (Philosophical Papers, vol. 2), Cambridge U. P., 1991, II, 119-128.

les deux¹⁴ est séduisante et vraisemblable. Ce n'est pas un mince facteur que son verdict coïncide avec l'analyse que fit Brentano de la philosophie «décadente». L'explication par Rorty du passé de la PC et de ce qu'il estime être son avenir est bien sûr aussi fonction de ses vues sur le succès du pragmatisme nord-américain, son succès notamment pour ce qui est de réduire ce qu'il a appelé, dit-on, le nombre d'«authentiques culs-bénis métaphysiques» qui «croient» encore à la vérité et à la «réalité».¹⁵

Alors qu'est-ce qu'un cul-béni métaphysique devrait penser d'une philosophie qui est en continuité avec les questions vitales de la littérature et de la politique ?

§ 3. Un exemple : Musil plutôt que Dewey.

Robert Musil, le grand analyste autrichien, a réfléchi longuement sur les rapports entre la pensée exacte, scientifique et philosophique, et des manières d'écrire qui s'attaquent aux questions vitales sur le continuum de préoccupations déjà décrite, et qui va de l'anthropologie philosophique à la philosophie de l'histoire et à l'histoire elle-même. Mais ses réponses et sa pratique, dans ses essais et dans son roman, sont nettement différentes des solutions que Rorty trouve dans la PC. Je suggère que c'est Musil qui peut nous aider à comprendre la faillite de la PC, Musil, plutôt que Dewey, qui indique quelle forme la philosophie post-PC pourrait prendre en Europe.¹⁶

La conviction musilienne qu'en art, dans la vie et en politique, on a besoin plutôt de plus que de moins de pensée, et que l'omniprésence de la logorrhée philosophique était un vice majeur de son temps, tout comme sa position dans l'histoire de la pensée austro-allemande, en fait une figure unique dans l'histoire des rapports entre la philosophie exacte et la philosophie inexacte. Eduqué dans la tradition brentanienne de psychologie descriptive (comme Kafka et Freud), Musil fut le dernier penseur d'une lignée éminente à avoir pris au sérieux la tâche de dénoncer l'absurdité. C'est à lui qu'aboutit la lignée des grands polémistes et nosologues philosophiques autrichiens, cette lignée qui commence par les *Anti-Kant* de Bolzano, de Brentano et de leurs héritiers. Il y a une différence fondamentale entre l'attitude de Musil et celle du Cercle de Vienne : Carnap, Schlick et Neurath se contentèrent d'annoncer l'arrivée de la philosophie scientifique, et s'attelèrent à sa pratique. Ils perdirent très peu de temps en critiques. Comme je l'ai déjà suggéré, cette attitude est devenue la norme et reste d'ailleurs la norme, mise à part une poignée d'exceptions (Bouveresse, Searle, Tugendhat¹⁷).

¹⁴Op. cit., II, 24.

¹⁵Cf. G. Himmelfarb, «Telling It As You Like. Post-modernist History and the Flight from Fact», in *Times Literary Supplement*, 16 octobre 1992, 12-15. On trouvera dans E. Gellner, *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory*. (Cambridge U. P., 1979), une perspective «centre-européenne» convaincante sur le pragmatisme, et une critique du pragmatisme, comme *Weltanschauung*, ainsi que la critique de son rapport au pragmatisme philosophique.

¹⁶Ce n'est pas un hasard si c'est à Musil qu'a recours à de nombreuses reprises Jacques Bouveresse dans ses déconstructions précieuses et subtiles de la philosophie parisienne. Cf. J. Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, Paris, Minuit, 1984 ; et *Rationalité et cynisme*, Paris, Minuit, 1984. [Cf. aussi l'ouvrage que Bouveresse vient de consacrer à Musil : *L'homme probable. Robert Musil, le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Combas, Editions de l'éclat, 1993.]

¹⁷Pour Bouveresse, cf. supra. Pour John Searle, cf. *Pour réitérer les différences*, in *Glyph I* (1977), 172-208 ; trad. fr. parue en 1991 aux Editions de l'éclat. Pour E. Tugendhat, cf. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979.

Les cibles de la longue polémique de Musil sont Spengler, Klages, Rathenau et, dans une moindre mesure, Freud et les courants de pensée nietzschéens. De façon plus générale, sa cible, ce sont les philosophies irrationalistes de la vie. Les deux traits omniprésents dans ses écrits critiques sont, premièrement, le souci déjà cité de montrer en détail pourquoi de telles philosophies méritent le qualificatif d'«inexactes», et, en second, le fait qu'il prend précisément très au sérieux les questions traitées dans ces philosophies.

C'est ainsi que son «Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem *Untergang des Abendlandes* entronnen sind» (1921) examine et attaque Spengler en tant qu'il est typique d'une certaine philosophie à la dérive, qui n'est soumise à la contrainte ni de la logique ni des faits. Ses descriptions de cette philosophie ont dû venir à l'esprit de nombreux lecteurs de la philosophie française récente. «Il y a, écrit Musil,

un préjugé favorable touchant les infractions aux mathématiques, à la logique et à l'exactitude ; on les compte volontiers comme faisant partie de ces délits contre l'esprit qui sont politiquement honorables, où l'accusateur public vient en fait remplir le rôle de l'accusé. Aussi soyons généreux. Spengler veut presque dire ce qu'il dit, il travaille par analogies, et dans un pareil cas, dans un sens on peut toujours avoir raison» (*Essais*, 1043)

A propos de sa longue liste des erreurs de fait dans le livre de Spengler, Musil remarque que

Il y a des hommes qui répondent à ceci avec un haussement d'épaules : philosophie empirique ! Un courant philosophique aussi, simplement un parmi tant d'autres, et qui n'a pas de privilège particulier du fait qu'il est en possession de la vérité. Spengler rejetterait patiemment l'insistance sur les faits comme symptôme de la civilisation occidentale. Le chœur des guerriers du *Geist* et des âmes complètes... en a eu unanimement l'intuition il y a longtemps : il n'y a rien de plus misérable que l'empirisme. (1047)

(Cette sorte de réponse est familière à quiconque a émis des prétentions de l'espèce suivante : Foucault s'est tout simplement trompé sur l'histoire de la psychiatrie). L'hostilité aux arguments et aux faits est tout simplement le symptôme de certains types d'anti-réalisme extrême :

Spengler dit : Il n'y a pas de réalité. La nature est censée être une fonction de la culture. Les cultures sont censées être la dernière réalité qui nous soit disponible. Le scepticisme de notre dernière phase doit, dit-il, être historique. (1045)

Sur l'anti-réalisme extrême de Spengler, Musil remarque qu'il est vierge de toute tentative de poursuivre la tâche difficile de séparer et trier les facteurs cognitifs subjectifs et objectifs, tâche qui est celle de la théorie de la connaissance, mais dont «Spengler s'est dispensé parce qu'elle est bien en définitive un obstacle au libre envol de la pensée» (1045).

Les critiques de Musil et en particulier son emploi de ce décapant favori des Autrichiens qu'est la *Sprachkritik* ressemblent à celles de Neurath et du brentanien Oskar Kraus dans leurs *Anti-Spengler* (1921 et 1924). Mais tout au long de ses critiques détaillées de Spengler et d'autres, Musil diffère à un égard de ses prédécesseurs autrichiens et de ses successeurs positivistes et autres analytiques. Musil a une conscience aiguë du fait que ce dont parlent ses ennemis philosophiques sont bien des problèmes philosophiques authentiques. C'est l'une des raisons pour lesquelles il leur consacre tant d'énergie. De fait l'un des traits frappants de l'anatomie de Musil, dans son grand roman des différentes mauvaises solutions à la question «Comment devrions-

nous vivre ?», est le souci qu'il a de faire ressortir autant que possible à quel point certaines mauvaises solutions sont tout près d'être de bonnes solutions. Pour les questions vitales qui ne sauraient trouver de réponse complète ou adéquate dans les modes théoriques de la science et de la philosophie exacte, Musil emploie le terme de «domaine non-ratoïde». Dans ses réflexions sur la manière d'écrire sur de telles questions, il met l'accent sur certaines conditions à remplir. La littérature, essai et aphorisme, doivent avoir un contenu, c'est typiquement ce genre de contenu métaphorique sur lequel Rorty se plaît à mettre l'accent, et il est inséparable du mode d'expression employé. C'est là un point familier et étroitement apparenté à des choses que devait dire Wittgenstein sur la signification secondaire. Pourtant il se perd souvent dans la libre association déroutante et mystificatrice qui encore jusqu'à une date toute récente entourait les concepts de «discours» ouvert, incomplet, fragmentaire. Mais quant à la seconde condition de Musil, elle a rarement été aussi complètement remplie que par lui-même dans son roman et ses essais. Nous pourrions l'appeler *la contrainte de Musil*. Pour éclairer de manière non-ratoïde une question vitale, il faut la maîtrise de tout éclaircissement «ratoïde» disponible. Les entreprises athéoriques qui marchent dépassent tout ce que peut faire une entreprise théorique parallèle et en diffèrent essentiellement. Mais elles ne sont pas théoriquement en reste sur les entreprises théoriques. Musil en arrive à cette contrainte au terme de ses réflexions sur les ramifications d'une certaine philosophie de l'esprit : dans son développement de la théorie cognitive des émotions – les pensées et les émotions, et donc les valeurs, sont mutuellement dépendantes – et dans son utilisation de la catégorie de Gestalt pour comprendre ce qui est individuel, ou moins régulé, ou davantage régulé, dans les phénomènes sociaux et culturels.¹⁸

Comme l'indique Musil, «la littérature ne transmet pas de la connaissance...La littérature utilise la connaissance, celle du monde extérieur aussi bien que du monde intérieur» (*Essais*, II, 967). Dans ses anatomies de la fiction du caractère, du nationalisme, et de constellations éthiques particulières et uniques, Musil épuise d'abord ce que l'on peut dire, ce que l'on sait, du type de phénomène examiné. Les métaphores et les comparaisons qui permettent de saisir une chose dans son individualité dans le cadre de la philosophie-comme-littérature (ou d'ailleurs de la littérature-comme-philosophie) ne deviennent appropriées qu'à ce moment. Avant que l'on ne puisse évaluer les motivations d'une personne, on doit explorer les causes de son comportement. Quand Musil explore le comportement pathologique, il demande d'abord de l'aide à la psychiatrie clinique, pas à Freud. D'abord aller jusqu'au bout du trampoline de la science, dit-il, et alors seulement sauter (*Essais*, 1347).

Or nous avons suggéré que la PC n'appartenait à aucune entreprise théorique. Mais la richesse du vocabulaire et des métaphores philosophiques inédits qu'elle a introduits, et que Rorty trouve tellement stimulants, ne remplit pas la contrainte de Musil sur les entreprises non-théoriques. Car ou bien elle n'est basée pas du tout basée sur la moindre entreprise théorique – elle est par exemple délibérément «debole» – ou bien les entreprises théoriques auxquelles elle s'est raccrochée étaient loin d'être les meilleures de tout ce qui se pensait et se disait même à l'époque – la linguistique structuraliste, Freud, la philosophie du langage de Husserl, la *Transzendentalphilosophie*, etc. *Ein Denker* peut être *unso denkender desto dichtender er ist*, mais seulement s'il a fait un

¹⁸Cf. sur ce point mon essai «Musils Analyse des Gefühls», *Hommage à Musil*, (sous la direction de Bernard Böschenstein et Marie-Louise Roth), Berne: Lang, 87-110, 1995.

effort pour absorber les meilleures pensées disponibles.¹⁹ Rorty lui-même, ne serait-ce que dans ses textes sur la littérature et la politique, est un bon exemple de penseur qui remplit précisément cette condition. (C'est peut-être pour cela qu'il soutient souvent des positions semblables à celles de Musil ; peut-être aussi Musil et Rorty ont-ils tous les deux profité des leçons d'Emerson.)

La contrainte de Musil nous donne une piste sur la direction que pourrait prendre la philosophie post-PC. Tant que les épigones nord-américains des philosophes PC continuent à emprunter à des traditions agonisantes, il semble probable qu'ils partageront leur destin. L'autre possibilité est, comme dans le cas récent des Nouveaux Historicistes, que les «théoriciens» non-analytiques d'Amérique du Nord redécouvrirent simplement des parties oubliées du passé de la PC telles que le Vieil Historicisme de Dilthey. En Europe, la place de plus en plus valorisée des traditions exactes, entre lesquelles la tradition analytique, est telle qu'il est probable que les tentatives futures pour répondre aux questions vitales traitées par la PC se perdront dans le ridicule à moins de remplir, au strict minimum, la contrainte de Musil.

L'ironie est l'une des trois valeurs prônées par Rorty, à côté de Dewey et du pragmatisme. «Les ironistes enclins à philosopher, écrit-il, perçoivent le choix entre vocabulaires comme ne s'effectuant ni à l'intérieur d'un méta-vocabulaire neutre et universel, ni au moyen d'une tentative pour arriver au réel après avoir traversé de haute lutte les apparences, mais simplement comme une façon de mettre en valeur le neuf par rapport à l'ancien».²⁰ Musil accordait la priorité à la deuxième de ces versions. Des marques d'ironie omniprésentes dans tous ses écrits – essais, fiction et polémiques – il dit qu'elles ne sont pas l'expression d'une supériorité, mais d'une lutte ou d'un combat.²¹ L'absence de toute attitude combative de ce genre après la seconde Guerre Mondiale contribue à expliquer pourquoi la philosophie européenne a offert si longtemps un spectacle aussi désemparé.²²

(Traduction de l'anglais : Christian Fournier)

Bauer, R. 1966 *Der Idealismus und seine Gegner in Oesterreich*, Heidelberg

Bouveresse, J. 1984 *Le philosophe chez les autophages*, Paris: Minuit.

1984a *Rationalité, et cynisme*, Paris: Minuit.

Brentano, F. 1929 *Ueber die Zukunft der Philosophie*, Leipzig:

¹⁹Cf. le mot attribué à Wittgenstein : «A propos d'un professeur de Cambridge qui critiquait Blake, il dit, "Il n'arrive pas à comprendre la philosophie ; comment voulez-vous qu'il comprenne quelque chose comme la poésie ?"» (in D. Gasking & A. C. Jackson, «Wittgenstein as a Teacher» dans *Ludwig Wittgenstein : The Man and his Philosophy*, édité par K. Fann, 1967)

²⁰Richard Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité* (Cambridge U. P., 1989, tr. fr. Dauzat chez Armand Colin, 1993), p.XX.

²¹Sur le pragmatisme comme *Weltanschauung* et historicisme, cf. le texte de Musil, «Das hilflose Europa» dans ses *Essais*.

²²Certains éloges récents de Dewey et du pragmatisme ont fait entendre une note nationaliste jusque-là peu fréquente dans la philosophie analytique. L'utilisation de l'épithète «autrichien» dans l'essai qui précède n'a bien sûr aucune connotation de cet ordre ; c'est simplement une abréviation pour kakanién, pour ses prédécesseurs et ses successeurs. Ou pour Lvov, Prague, Budapest, Vienne et Milan.

Meiner

Deleuze, G. 1976 « A quoi reconnaît-on un structuraliste ? », *La philosophie au Xxe siècle*, (ed.) F. Châtelet, Paris : Hachette

Dummett, M. 1988 Ursprünge der analytischen Philosophie, Frankfurt: Suhrkamp

Gasking, D & Jackson, A. C. 1967 "Wittgenstein as a Teacher", in (ed.) K. Fann, *Ludwig Wittgenstein: The Man and his Philosophy*

Gellner, E. 1979 *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory*, CUP

Himmelfarb, G. 1992 "Telling it as you like. Post-modernist history and the flight from fact", *Times Literary Supplement*, October 16, 12-15.

Mulligan, K. 1990 "Genauigkeit und Geschwätz - Glossen zu einem paradigmatischen Gegensatz in der Philosophie" in (ed.) Bachmaier, H. *Paradigmen der Moderne*, Amsterdam: Benjamins, 209-36.

1991 "Introduction: On the History of Continental Philosophy", in Mulligan (ed.) 1991, 115-20.

1991a "How not to read: Derrida on Husserl", in Mulligan (ed.) 1991, 199-208.

1993 "Sur l'Histoire de l'approche analytique de l'histoire de la philosophie: de Bolzano et Brentano a Bennett", forthcoming in the Proceedings of the 1991 Nantes colloquium on Analytic philosophy and the History of Philosophy.

1993a "Musils Analyse des Gefuehls", forthcoming in the proceedings of the 1992 Geneva Musil colloquium.

Mulligan, K. (ed.) 1991 Continental Philosophy Analysed, *Topoi*, 10/2, (articles by Harrison, Engel, Puntel, Smith, Wollheim, Vickers, Garver)

Musil, R. 1978 *Essays und Reden*, I, II, (Hgb.) A. Frise, Hamburg.

Nyiri, J. C. 1986 *From Bolzano to Wittgenstein. The Tradition of Austrian Philosophy*, Vienna: Hölder

Rorty, Richard 1989 *Contingency, Irony and Solidarity*, CUP

1991 *Essays on Heidegger and others*, Philosophical

papers, Vol 2, CUP

Sartre, J.-P. 1983 *Les Carnets de la drôle de guerre*, Paris: Gallimard

Searle, J. 1977 "Reiterating the Differences", *Glyph*, I, 172-208.

Simons, P. M. 1986 "The Anglo-Austrian Analytic Axis", in (ed.) Nyiri 1986, 98-107.

1992 *Logic and Philosophy in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Kluwer.

Skorupski, J. 1991 "The Legacy of Modernism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXXI, London, 1-20.

Smith, B. 1991 "Textual Deference", *American Philosophical Quarterly*, 28, 1-24.

Stove, D. 1991 *The Plato Cult and other Philosophical Follies*, Blackwell

Tugendhat, E. 1979 *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt: Suhrkamp

Wolenski, J. 1988 *Logic and Philosophy in the Lwow-Warsaw School*, Dordrecht: Reidel.

Wolin, R. (ed.) 1991 *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, New York: Columbia University Press.